A ARQUITETURA DE VIVER DE SÓCRATES

Prof. Dr. Aldo Lopes DINUCCI
(DFL-UFS)

RESUMO

Para *Sócrates*, só através da aplicação generalizada de uma arquitetura de viver podem os homens, construindo a si mesmos, construir uma sociedade melhor. O governante *socrático* deverá ser capaz de se auto-examinar continuamente, pois só se tornando mais racional e melhor poderá ele constatar a irracionalidade das leis e dos costumes, da mesma forma que um construtor (nas palavras de *Sócrates*), antes de construir seja o que for, deve estar ciente de que possui a *techne* própria para a tarefa.

Palavras-chave: Sócrates, self-government, techne.

SOCRATES'S ARCHITECTONIC OF LIVING

ABSTRACT

To Socrates, only by means of a broad architectonic of living can the men, constructing themselves, build a better society. The socratic ruler should be able to undo a continuous self-examination, for only becaming more rational and better she will be able to verify the irrationality of laws and social behaviour. It is similar to a builder who (in Socrates's words),

before constructing anything, must be sure to have the techne required to the job.

Keywords: *Socrates, self-government, techne.*

> Eu não sou sábio e não o serei. Exija de mim, portanto, não que eu seja igual aos melhores, mas unicamente melhor que os maus. Basta-me a cada dia cortar alguma coisa de meus vícios e refrear meus desvarios. (Sêneca, *De Vita Beata*)

Uma questão me chamou a atenção ao longo de minhas pesquisas sobre o pensamento socrático. Por um lado, *Sócrates*[1] afirma que apenas alguém com conhecimento acerca do que é justo e do que é injusto pode se pronunciar com propriedade quanto às questões que envolvam justiça e injustiça, bem como apenas os que não são ignorantes serão capazes de compreendê-lo. Isto nos leva à indagação: a que conhecimento *Sócrates* se refere neste contexto? Sabemos que *Sócrates* diz não possuir (e constata que ninguém possui) um conhecimento objetivo sobre o que é o justo e o injusto, i.e. nem ele nem ninguém conhece nem conhecerá jamais a definição desta propriedade que faz com que as coisas justas assim o sejam. Deste modo, dentro do contexto dos diálogos socráticos parece que chegamos ao seguinte paradoxo:

> Apenas aquele que tem conhecimento objetivo acerca do bem e do mal pode falar com propriedade acerca das coisas justas e injustas.
>
> Nenhum ser humano pode atingir o conhecimento objetivo do bem e do mal, i.e. nenhum ser humano pode chegar a

(1) Este Sócrates ao qual me refiro ao longo deste artigo é o personagem Sócrates dos assim chamados primeiros diálogos de Platão (Apologia, Carmides, Criton, Eutífron, Eutideno, Górgias, Hípias Menor, Íon, Lísias, Laques, Protágoras, Livro 1 da República e primeira parte do Mênon).

conhecer a definição destes termos, através da qual poderia ser perfeitamente feliz e virtuoso.

Que conclusão devemos tirar daqui? *Sócrates* obviamente não quer dizer com isto que ninguém deve falar sobre estas coisas, nem tampouco está à espera de que um deus venha à terra e ensine aos homens o que é a excelência moral, pois mesmo neste caso o deus se remeteria aos ignorantes e teria de usar recursos retóricos para convencê-los, além do que não poderiam apreender a *techne* suprema dado seu caráter mortal. A que tipo de conhecimento *Sócrates* estaria se referindo, já que este conhecimento ideal não está ao alcance dos mortais? Para respondermos a esta questão é preciso realizar uma reflexão sobre alguns pontos do pensamento socrático.

Pois bem, quando analisamos a Missão *Socrática*, vemos que *Sócrates*, na *Apologia (23 a ss.)*, interpreta o oráculo délfico como significando que aquilo que realmente o distingue dos outros homens é que ele (bem como outros que façam o mesmo) reconhece que "*o mais sábio* [...] *é aquele que, como Sócrates, reconhece que não tem, na verdade, qualquer valor em relação à sabedoria" (23 a ss.)*. A partir disto, *Sócrates* se dedica a testar todos aqueles que tenham a pretensão de possuir um conhecimento infalível do que é a virtude e o vício, a justiça e a injustiça (23 b), elegendo como instrumento para este teste o *elenchus* – daí sua missão: dedicar sua vida à filosofia e exortar os homens (28 e- 29 a ss.), mulheres e jovens para que façam o mesmo, para tornarem-se tão bons quanto for possível

Porém, não é possível chegar a definições reais através do *elenchus* de teste de definições, sendo a definição real tão somente um objetivo mediato, não propriamente uma meta a ser atingida, mas algo que nos orienta rumo ao nosso objetivo, da mesma forma que um piloto se orienta pelas estrelas, não com o objetivo de alcançá-las, mas para atingir o porto almejado. Compreendemos então como *Sócrates* se sente autorizado a fazer observações positivas acerca de temas morais. Estas convicções de *Sócrates* não constituem conhecimento objetivo sobre o bem e o mal, mas instauram-se no âmbito de uma certa "humana

sabedoria", de natureza distinta da sabedoria divina e objetiva acerca do bem e do mal (*Apologia*, 20 d 5- 9). Esta *anthropine sophia* inclui, por um lado, o reconhecimento de que suas convicções morais não são um conhecimento objetivamente verdadeiro e, por outro lado, o reconhecimento de sua ignorância no que concerne à sabedoria divina. O critério que a sabedoria humana deve seguir para se distinguir da mera opinião é ser racionalmente fundada, **surgindo a partir de** processos *elênquicos*, sendo, portanto, capaz de ser exposta e defendida por meio de uma argumentação racional e podendo ser criticada e mesmo abandonada caso argumentos racionais demonstrem nela inconsistências. A seguinte passagem do *Criton (46 b 4- c 6)*, tornará mais clara nossa reflexão:

> *Pois* – diz-nos *Sócrates* — *eu sou, não apenas agora como sempre, um homem que nada segue senão o raciocínio que, sob consideração, parece o melhor. E eu não posso* [...] *descartar os argumentos que utilizei* [...] *mas eles me parecem o mesmo sempre, e eu reverencio e honro os mesmos que antes. E, a menos que nós apresentemos outros melhores em nossa presente situação, tenham certeza de que eu não recuarei diante de vós, nem mesmo se o poder da multidão nos atemorize com terrores ainda maiores que os de agora.*

Assim, *Sócrates* vê o *elenchus* como o instrumento de desenvolver moralmente tanto aquele que ao processo *elênquico* se submete quanto *ele próprio*, na medida em que testa racionalmente suas convicções morais. Além disto, vimos que *Sócrates* deixa claro na passagem acima que, na medida em que adere à racionalidade, repudia qualquer outro meio de convencimento que não aquele que se dê através de uma argumentação racional. Por isto *ele* não se desculpa diante dos atenienses no julgamento: a ameaça de morte não é justificativa racional para trair suas convicções racionalmente fundadas e a si mesmo.

Aqui nos aproximamos do coração da filosofia *socrática*: partindo do axioma eudaimonista segundo o qual a felicidade é o objeto

de desejo de todos os seres humanos enquanto fim último (*telos*) de todos os atos racionais, felicidade que é a razão última das ações de todos os seres racionais, partindo também de sua concepção do conhecimento moral, que, por ser *episteme*, é também *techne*, e, por ser *techne*, é *poiesis* (pois produz a felicidade) e finalmente *praxis* (pois orienta as ações daquele que a possui), *Sócrates* conclui que a felicidade humana não pode prescindir do correto uso da racionalidade, e que trair a racionalidade é ser infeliz, pois o ser humano, sem o uso correto da razão, nada é senão um joguete do destino e escravo da fortuna.

Assim, quando vemos, na *Ética Eudêmica*, Aristóteles, ao criticar *Sócrates*, afirmar que "*embora seja bom obter conhecimento sobre as várias coisas boas* [...] *nosso objetivo não é saber o que é a coragem, mas ser corajoso, não é saber o que é a justiça, mas ser justo (1216 b)*", podemos replicar que o Estagirita parece não compreender o que diz *Sócrates*, pois este último não considera que se deva simplesmente pensar as questões sobre o que é justo e bom, mas que agiremos de acordo com nossas reflexões. Além disto, o que é praticar atos bons e virtuosos sem a compreensão do que faz estes atos bons e virtuosos? A partir da perspectiva *socrática*, não se pode agir de modo virtuoso sem ter ciência daquilo que faz de tal ato um exercício de virtude, i.e. sem que se possa justificar racionalmente por que tal ato é excelente, pois um ser humano que aja sem saber justificar racionalmente sua ação ou está sendo determinado por suas paixões ou está sob o domínio da mera opinião: em ambos os casos ele não sabe o que está fazendo e, ignorante de si mesmo e do que faz, assemelha-se mais a um robô automático que a um ser humano. Portanto, antes da ação excelente, *Sócrates* pressupõe a reflexão, o questionamento sobre o que faz excelente uma tal ação.

Assim, embora, por um lado, *Sócrates* afirme a existência de uma ciência objetiva e universal dos valores (afastando-se do relativismo), por outro, *ele* próprio afirma que nenhum ser humano jamais atingirá tal sabedoria, indicando para o ser humano o lugar de uma humana sabedoria (uma "*sophia* de Dédalo"). Da mesma forma,

embora, por um lado, *Sócrates* afirme querer se livrar da humana sabedoria para atingir a ciência divina (pois como não almejaria aquilo que o faria perfeitamente feliz), *ele* sabe que tal objetivo não é realizável. Por outro lado, este desejo de alçar-se não é vão: apenas reconhecendo este necessário abismo entre o mortal e o imortal, o ser humano toma ciência de sua natureza mortal, falível, e apenas tomando ciência de seu caráter falível pode ele ver a urgência de se auto-examinar racionalmente e de buscar uma compreensão racional do que é bom ou mau ou, em última análise, do que pode lhe trazer a felicidade ou a infelicidade. E ainda: apenas tendo sempre em mente tal caráter mortal, falível, indigente mesmo, o ser humano verá a necessidade de progredir em seus questionamentos, buscando sempre aquilo que sabe que não alcançará para poder aperfeiçoar-se na medida do possível, para se superar e não cair no esquecimento de si mesmo. Notemos ainda que este não é um exercício solipsista: tais questionamentos devem ser feitos entre os homens, ou melhor, entre dois indivíduos, com absoluta sinceridade e determinação. Não se trata de um exercício retórico, para produzir entusiasmo numa audiência, mas trata-se de pôr em jogo os princípios morais que regem as ações de cada indivíduo, trata-se de pôr em jogo o próprio modo de ser e viver de cada um dos participantes. Não é este, de modo algum, um exercício brutal e constrangedor. Esta brutalidade e este constrangimento pertencem mais propriamente à retórica, na medida em que esta utiliza meios sedutores que não esclarecem nem justificam, pois não visam instruir a audiência, mas tão somente convencê-la disto ou daquilo. O exercício *socrático* é, antes, esclarecedor, purgativo: através dele o indivíduo pode conhecer melhor a si mesmo, pode constatar a inconsistência de seus princípios de ação, pode progredir no caminho da humana sabedoria. Um tal exercício requer, sem dúvida, desprendimento, desprendimento que só pode advir no momento em que o ser humano reconhece seu caráter frágil e se desfaz da ilusão de que sabe tudo acerca do que é bom e do que é mau, em outras palavras, no momento em que tenha plena ciência de que não é um deus. Eis aí a arquitetura *socrática* de viver, e eis por que ele diz que uma vida sem este tipo de reflexão não vale a pena ser vivida.

Torna-se claro por que *Sócrates* evita a retórica e não a usa como meio para promover a filosofia: seria evidentemente contraditório promover o questionamento através de recursos constrangedores. *Sócrates* não pretende produzir uniformidade da crença, mas quer exortar os homens para que se questionem e para que analisem e justifiquem racionalmente seus princípios de conduta. Daí suas críticas à democracia ateniense: uma democracia onde governados e governantes tomam decisões não fundadas racionalmente necessariamente se transforma numa tirania de massas onde as decisões políticas não podem ser senão irracionais. Um panorama tal de irracionalidade tem como paralelo um navio onde o piloto, a todo o momento, indaga aos passageiros como exercer a navegação, cedendo aos caprichos destes e sendo ele mesmo ignorante da arte de navegar: evidente que um tal exercício terá como conseqüência o desastre. Contra esta irracionalidade generalizada, penso eu, se coloca *Sócrates*, e não contra a democracia enquanto tal. Com efeito, como seria possível *Sócrates* senão numa sociedade onde tais questões possam ser abordadas, como seria possível *Sócrates* numa sociedade fechada? Acrescente-se ainda que *Sócrates* não escolhe seus interlocutores: homem, mulher, velho, jovem, cidadão, escravo – isto é suficiente para atestar que *Sócrates* via todo ser humano como um igual, como um igual capaz de produzir questionamentos e de se autodeterminar; capaz, em suma, de ser livre, não no sentido moderno e metafísico, mas no sentido existencial de decidir o que fazer e no que crer, e de justificar racionalmente por que, de conhecer a si mesmo e de viver e não simplesmente existir. Este, portanto, o bem viver socrático, que se obtém através de uma arquitetura de viver onde os homens, dialogicamente, constroem a si mesmos. Assim, penso eu, as críticas de *Sócrates* à democracia são construtivas. Com efeito, como uma democracia pode se instituir como mais que um nome senão através de governantes bem preparados e de eleitores críticos? Sem isto temos sempre os mesmos ingredientes de mãos dadas: ignorância, propaganda barata e tirania.

No *Eutidemo*, *Sócrates* deixa claro por que tal sabedoria humana é indispensável para a felicidade: os bens reconhecidos pelos

mortais (riqueza, saúde, beleza, poder, etc.) se transformam em males se administrados por imprudentes, i.e. se administrados de modo irracional. Assim, a virtude, ou o conhecimento das coisas boas e más, é indispensável para a felicidade. E quanto à fortuna, será ela também indispensável para a felicidade? *Sócrates* nega: não é preciso boa fortuna quando está presente a sabedoria. Com efeito, a boa fortuna propicia bens, mas os bens só o são de fato na presença da sabedoria. Sem a sabedoria, mesmo a maior sorte concebível pode transformar-se em desgraça. Somente a sabedoria propicia a verdadeira boa fortuna que consiste em estar ao abrigo da fortuna, da contingência, porque somente a sabedoria transforma o que acontece aos mortais em bens. E esta sabedoria, no âmbito humano, é a arquitetura *socrática* de viver, arte de justificar racional e dialogicamente os princípios de conduta, e de viver de acordo com estes princípios, construindo-se ininterruptamente, ciente do caráter mortal e passageiro de tudo o que é humano, buscando, desta forma, progressivamente, o conhecimento de si mesmo – pois, como pode viver bem aquele que nem sequer vive, mas simplesmente existe no esquecimento de si mesmo?

Podemos, a partir destas reflexões, interpretar o aparente paradoxo que deixamos acima em aberto. Tomemos a primeira parte do *Górgias* de Platão. A principal contradição que Sócrates constata no discurso do personagem Górgias é a afirmação de que a retórica considera as questões sobre o que é justo e o que é injusto. Podemos argumentar que Górgias, ao dizer que deve também ensinar sobre o justo e o injusto, não quer com isto dizer que ensinará racionalmente (ou *socraticamente*) sobre a justiça. Neste caso, o que Górgias estaria querendo dizer? Pode estar referindo-se ao ensino das leis e dos procedimentos legais aos alunos, caso em que o professor não teria, com certeza, responsabilidade em relação às ações do aluno. Porém, isto não é o suficiente para o homem de estado, pois este não se limita a seguir leis, mas deve interpretá-las, modificá-las quando for preciso, criar outras, tomar decisões de estado, as quais, ainda que de acordo com as leis, podem não se derivar imediatamente delas.

Se nos inclinarmos sobre o pensamento gorgiano, vemos que, para Górgias, o político-orador deve tomar suas decisões de acordo com o *kairos* tendo em vista o *kosmos* social. Tal tipo de deliberação não é lógica ou racional no sentido *socrático* do termo: ela se apóia na aptidão técnica (no sentido gorgiano do termo) de captar a configuração da ocasião e na experiência de vida. Ora, a linguagem não pode traduzir ou ensinar as razões que levam o político-orador a uma determinada decisão. Melhor ainda: ele não pode justificar racionalmente sua decisão nem para si mesmo nem para os outros, pois tal decisão não é fruto de um exercício de pensamento. Assim, em última análise, o *logos* do orador nada faz senão produzir *doxa* a partir de outra *doxa*, tendo necessariamente de fazer uso de recursos irracionais para ser aceita. Daí o apelo à poesia e ao mito, daí, enfim, o apelo à incognoscibilidade do mundo. Não se trata de esclarecer a audiência, mas tão somente seduzi-la, e o preço desta sedução *Sócrates* indicará a seguir: a necessidade de adular o público e, conseqüentemente, o desenvolvimento de uma tirania das massas.

E aqui cabe uma indagação: *Sócrates* não reconhece qualquer instância de decisão além do pensamento? Melhor dizendo: *Sócrates* não reserva espaço em seu pensamento para algo que seja correlato à apreensão gorgiana do *kairos*? Ora, rechaçando a concepção tradicional dos deuses, *Sócrates* considera que estes são absolutamente justos e felizes e, se assim o são, seus signos não podem ser falsos. Assim, *Sócrates* não teme orientar-se por signos divinos. Mas *Sócrates* reconhece também o caráter ambíguo destes signos, destas apreensões que não são produto do pensamento e, para delas extrair o conteúdo de verdade, toma a razão como instrumento. Desta forma, podemos dizer que *Sócrates* não considera tais signos como inerentemente irracionais (o que equivaleria a afirmar que eles são intrinsecamente contraditórios), mas como ambíguos, ambigüidade que só pode ser superada pelo correto uso da razão. Podemos tirar daqui uma conclusão fundamental: o que *Sócrates* está dizendo a Górgias (e daí a contradição) é que este não pode afirmar que a retórica trata das coisas justas e injustas, pois a retórica simplesmente se apóia na *doxa* para produzir *doxa*; em outros

termos, o orador não tem qualquer critério para saber se está sugerindo um curso de ação justo, pois não é capaz de justificá-lo racionalmente nem para si mesmo nem para os demais. Assim, a *eleutheria*, a autonomia, enfim, a liberdade do político-orador mostra-se ilusória: ele é tão escravo das circunstâncias como aqueles que ele seduz, pois são todos igualmente escravos da *doxa*, incapazes de refletir de modo adequado e justificar racionalmente suas ações.

Por fim, o que autoriza *Sócrates* a ver na razão a faculdade mais apta para guiar o ser humano? O que nos garante, afinal, que o mundo é intrinsecamente racional? Por que o mundo não é como Górgias o concebe, isto é, trágico, irracional? Evidentemente que a noção *socrática* de *techne* supõe tanto o poder da razão quanto a racionalidade do mundo, e a noção gorgiana, o contrário. Portanto, a argumentação *socrática* só fará sentido se forem apresentados argumentos em favor da tese da intrínseca racionalidade do mundo.

No *Górgias*, 462 c, *Sócrates* afirma ser a retórica simplesmente uma *empeiria*, um fruto da experiência: esta é a caracterização feita por Pólos e Górgias, e *Sócrates* a repete aqui para distinguir com precisão seu conceito de *techne* daquele de Górgias. E *Sócrates* acrescenta: uma *empeiria* que tem como objetivo a produção de gratificação e prazer. *Sócrates*, então, dispõe a culinária no mesmo caso da retórica, afirmando (462 e ss.) que ambas são partes de uma mesma prática que tem como fim a adulação (*kolakeia*). Recaem no mesmo caso a sofística e a cosmética. Todas estas ocupações não visam o bem de seus objetos, mas a simples produção de prazer e gratificação. O orador, com efeito, terá de proporcionar prazer aos seus ouvintes para melhor seduzi-los, pois não dispõe de conhecimento, não é capaz de apresentar justificativas racionalmente consistentes para esclarecer a audiência. Terá, portanto, de convencer a audiência através do apelo à empatia, buscando implementar uma opinião que ele não é capaz de justificar racionalmente nem para si mesmo. A retórica surge assim como uma aparência de um ramo da política (463 d).

Portanto, vemos *Sócrates* criticar abertamente a noção gorgiana de *techne*: tal *techne* não passa de *empeiria*, pois não visa o

bem de seus objetos, mas tão somente a gratificação e o prazer. Tal crítica se mostra ainda mais explicitamente a seguir: *Sócrates* distingue (463 e ss.) entre o corpo e a alma e observa que a cada um destes corresponde uma boa constituição (*euexia*). Ao corpo e à alma correspondem (464 b ss.) certas *technai*: à alma corresponde a política, ao corpo, o cuidado com o corpo; a política, por sua vez, divide-se em legislação e justiça, e o cuidado com o corpo, em ginástica e medicina. A estas se opõem pseudo-artes: a culinária (464 d ss.) assume o lugar da medicina na medida em que pretender determinar qual alimentação é melhor para o corpo. Diante de meninos ou homens estúpidos ela parecerá melhor que a medicina, pois a culinária lhes oferecerá belos e aduladores sabores que os ignorantes tomarão como o melhor, pois desconhecem o que faz saudável um alimento. Então, a crítica de *Sócrates* à noção de *techne* gorgiana se torna manifesta: "Não chamaria de *techne* uma coisa que fosse irracional", diz-nos Sócrates no *Górgias* (465 a).

Todas estas ocupações, a culinária, a retórica, a cosmética, a sofística, não se fundam em procedimentos ou em justificativas racionais tendo em vista a boa disposição do corpo e da alma, mas tão somente buscam oferecer gratificação e prazer.

Ao fim do diálogo, *Sócrates* apresenta mais argumentos em prol de sua noção de *techne* e em prol da racionalidade intrínseca do mundo. *Sócrates* observa (503 e ss.) que o homem bom (*agathos*), que tem em vista o melhor quando fala, se pronunciará de modo racional, da mesma forma que um artesão que, para realizar seu objetivo, não buscará materiais a esmo, mas aqueles que propiciem a realização de seu intento: em outros termos, o *agathos*, ao falar, buscará esclarecer racionalmente e demonstrar por que considera tal ou qual coisa a melhor e não irá simplesmente lançar mão de qualquer recurso disponível para efetuar a persuasão. Pois o objetivo de uma *techne socrática* é produzir harmonia (*kosmos*) em seu objeto, já que um objeto é bom quando possui harmonia e ordem (*taxis*- 504 a ss.). Da mesma forma que uma casa, que para ser de boa qualidade precisa ser harmônica e ordenada em sua construção, uma boa alma deverá possuir *kosmos*; os efeitos

da harmonia da alma serão a justiça e a temperança, da mesma forma que os efeitos da harmonia no corpo serão a saúde e a força. Surge aqui outra característica da arquitetura *socrática* de viver: seu aspecto terapêutico. De fato, observa *Sócrates* (504 d ss.), um orador, por melhor que seja, não pode tornar melhores as almas de seus ouvintes, pois visa não o bem, mas a gratificação, da mesma forma que a culinária não pode trazer saúde ao corpo, pois visa não a saúde, mas simplesmente agradar o paladar. Desta forma, assim como o médico (505 a ss.) não buscará simplesmente agradar seu paciente cedendo a seus desejos quanto aos alimentos, mas permitirá que ele se alimente apenas daquilo que for adequado ao seu estado, o filósofo, médico da alma, não buscará simplesmente agradar aquele com o qual ele fala, mas tentará esclarecê--lo quanto ao estado enfermo de sua alma, tentará corrigi-lo (505 b-c). Torna-se evidente mais uma vez a crítica de *Sócrates* à retórica: esta não pode, como pensava Górgias, corrigir os homens, pois seu princípio é a sedução, e a sedução opera através da gratificação e do prazer, enfim, da adulação: o filósofo, médico da alma, não terá como fim adular seu interlocutor, mas será crítico, da mesma forma que um médico não temerá administrar um remédio amargo se souber que tal remédio poderá curar o paciente. Tal caráter crítico do pensamento *socrático* é evidente, por exemplo, quando Sócrates critica a concepção vigente sobre a divindade, bem como sua recusa da Lei de Talião.

Sócrates, então, argumenta a favor da tese da racionalidade intrínseca de todas as coisas:

> Certamente a excelência de cada coisa, seja (...) a da alma ou de qualquer vivente, não sobrevém do modo mais conveniente por acaso, mas por meio da ordem, harmonia e techne que corresponda a cada uma (...) É então a excelência de cada coisa uma questão de disposição harmoniosa e regular? Eu diria que sim. É, então, uma certa harmonia própria a cada coisa existente a qual, ao advir a cada uma, a torna boa? Esta é a minha posição. É, portanto, uma alma que possua sua própria harmonia melhor que uma em desarmonia? Necessariamente. (508 a ss.)

A argumentação de *Sócrates* indica que a harmonia de cada coisa não é casual, mas racional: da mesma forma que os astros se movem de acordo com certas leis, e estas leis, racionais, conferem harmonia, conferem razão ao movimento dos astros, assim também à alma corresponderá uma harmonia e esta harmonia pode ser pensada e propiciada através da reflexão acerca dos princípios morais da ação, por um processo dialógico e pedagógico de esclarecimento racional e moral.

Tal processo dialógico e pedagógico de esclarecimento racional e moral (que chamo aqui de uma "arquitetura de viver"), como sabemos, não é solipsista. Destinando-se a todos os homens e mulheres, tem como condição necessária o próprio diálogo, condição reafirmada por Platão em sua *Carta VII*:

> Não há nem jamais haverá obra minha sobre estes assuntos, pois de modo algum se pode falar deles como os outros conhecimentos, mas, a partir da relação habitual como o mesmo assunto, nasce subitamente do convívio, da mesma forma que a chama, quando salta do fogo, se liberta, advindo na alma, e por si mesmo se alimenta a partir de então (341 c- d) (...) Com dificuldade (...) servindo-se de perguntas e respostas, e separadamente de invejas, brilha a sabedoria (...) para quem se esforça na medida do possível (...) tal obra está situada na melhor parte dele [o filósofo]: mas se realmente tais coisas são consideradas como tratadas seriamente por escrito, então têm como origem não os deuses mas homens que destruíram a própria inteligência (344 c- d).

Mas por que, para *Sócrates* e Platão, não se pode falar do conhecimento moral como se fala de outros conhecimentos? Por que, em outras palavras, não se pode simplesmente ensiná-lo através de uma tábua de valores morais da mesma forma que se ensina alguém a projetar casas? Porque o conhecimento moral perfeito, por um lado, é posse apenas dos deuses, dos seres eternos e perfeitos e, por outro,

o conhecimento moral humano se dá através da crítica dos próprios valores e do mundo que nos cerca. O conhecimento humano e divino têm em comum o critério racional: o divino, por um lado, opera diretamente a partir de definições; o humano, por outro, opera indiretamente, analisando criticamente a *doxa* individual e coletiva e estabelecendo princípios também indiretamente a partir deste processo crítico, princípios que sempre podem ser postos em jogo diante da própria razão. Torna-se clara a razão pela qual *Sócrates* se opõe ao relativismo moral: este equivale à afirmação de que os homens são de modo absoluto frutos de sua época e não podem pôr em questão os valores que os rodeiam, pois são determinados pelas circunstâncias, são totalmente escravos da contingência e da fortuna. *Sócrates* dirá que o ser humano dispõe de uma faculdade que o eleva acima da fortuna e da contingência: sua razão – esta pode lhe fornecer o critério para detectar a contradição dos valores e, conseqüentemente, o caráter injusto tanto de si mesmo quanto do mundo que o rodeia. A razão, se bem exercida, é instrumento através do qual o ser humano pode construir a si mesmo.

Assim, através do pensamento, é possível estabelecer relações entre o que é justo e o que é injusto, na medida em que possamos demonstrar que leis ou princípios morais se contradizem e que, portanto, são irracionais e não podem corresponder à boa ordem da alma e da sociedade. Podemos também, por outro lado, estabelecer princípios morais que sejam racionalmente justificados: ainda que não constituam sabedoria perfeita, podem e devem ser racionalmente discutidos, devendo ser abandonados caso sejam apresentados argumentos que demonstrem sua inconsistência. Para *Sócrates*, é fundamental que cada vez mais seres humanos se envolvam tanto no questionamento de si mesmos quanto do mundo que os cerca. Com efeito, para *Sócrates*, só através da aplicação generalizada de uma arquitetura de viver podem os homens, construindo a si mesmos, construir uma sociedade melhor. Isto está claro por várias passagens do *Górgias* que tratam de política, como, por exemplo, quando *Sócrates* (470 e) sugere que um governante só pode ser dito justo a partir da consideração de sua concepção de educação e justiça e, mais adiante,

quando *Sócrates* afirma que o bom governante deve ser capaz de melhorar ao máximo os cidadãos (513 e ss.), tornando-os mais justos (516 b-c). Tal governante *socrático*, em primeiro lugar, deverá ser capaz de se auto-examinar continuamente (514 a ss.), pois só se tornando mais racional e melhor poderá ele constatar a irracionalidade das leis e dos costumes, da mesma forma que um construtor (nas palavras de *Sócrates*), antes de construir seja o que for, deve estar ciente de que possui a *techne* própria para a tarefa. Portanto, podemos dizer que aquele que se dispõe a ser governante, i.e. aquele que se considera apto para construir uma sociedade melhor e melhorar os homens, deve ser capaz de construir a si mesmo através de constante autocrítica. Neste sentido devemos entender por que *Sócrates* se declara como o maior estadista de seu tempo (521 d ss.): com efeito, *Sócrates* constata que, naquele momento, apenas ele tem ciência do caráter libertador e terapêutico da razão e da necessidade de aplicá-la a si mesmo e de exortar aos homens para que façam o mesmo. Esta, penso eu, seria a segunda característica do governante *socrático*: ele deverá não apenas construir a si mesmo mas também disseminar tal arquitetura de viver, estimulando o debate das questões pertinentes, exortando os cidadãos ao auto-exame e ao exame mútuo (527 e ss.). Não se trata de ensinar propriamente coisa alguma, mas de propiciar as discussões morais através da criação de um espaço público de discussões livre do que hoje chamamos ‘dogmas’, espaço que surge como conseqüência da constatação de que nenhum ser humano possui uma sabedoria divina, perfeita e acabada, mas que é tarefa de cada ser humano discutir os princípios morais e construir a si mesmo, livre da opressão dos supostos donos da verdade. Da mesma forma que, para uma criança aprender a andar, basta que se lhe conceda espaço e chão firme, não sendo preciso arrastá-la de lá pra cá, assim também cada ser humano possui por natureza a razão, sendo, portanto, capaz de se autodeterminar e de se libertar. Entretanto, da mesma forma que dificilmente uma criança aprenderá a andar se lhe amarrarem as pernas, também os homens precisam se libertar das amarras da ignorância e da superstição para que possam fazer bom uso de sua razão. Para isto, é preciso propiciar

a criação de um espaço onde as discussões não sejam supervisionadas nem controladas, é preciso, enfim, instituir a liberdade pública de pensamento e expressão. Com efeito, é esta a instituição que *Sócrates* cria nas ruas de Atenas, falando livremente sobre religião, política e moral. Eis, creio eu, a mensagem fundamental de *Sócrates*: todo ser humano dispõe da razão, logo, todo ser humano é capaz de eliminar de sua alma, na medida do possível, as contradições, tornando sua alma mais harmoniosa e tornando-se, conseqüentemente, melhor e mais feliz. *Sócrates* não diz: "Segue os princípios morais que prescrevo", mas: "Utiliza tua razão para, junto com outros homens, discutir os princípios que regem tuas ações, vê quais princípios podem ser racionalmente justificados e quais são contraditórios, e então agirás de acordo com o que diz tua razão e serás melhor e mais feliz, pois, através da razão, construirás uma alma mais harmoniosa, mais justa e melhor para ti". Eis a arquitetura *socrática* de **bem** viver, da qual todos os homens são convidados a partilhar.

BIBLIOGRAFIA

BARBOSA & CASTRO. **Górgias: Testemunhos e Fragmentos.** Lisboa: Colibri, 1993.

BARKER. **Greek Political Theory**. 5 ed. Londres: Methuen, 1952.

__________ . **The Political Thought of Plato and Aristotle**. 4 ed. Nova York: Dover, 1946

BARNES, Jonathan. "Enseigner la Vertu?" in **Revue Philosophique**, n. 4, 1991, p. 573- 589.

BENSON, Hugh H. "The Priority of Definition and The Socratic Elenchus", in *Classical* **Philosophy, Collected Papers** (vol 2). (org. Terence Irwin). Nova York: Garland Publishing, 1995).

BETT. "The Sophists and Relativism" in **Phronesis**, 34 (1989) p. 139-69.

BEVERSLUIS, John. "Does Socrates commit the Socratic Fallacy?" in **Amer. Philos. Quarterly**, 1987, n. 24, p. 211 ss.

FURLEY, D. J. "The Early History of the Concept of Soul" in **Classical Philosophy**, vol. 1 (ed. Terence Irwin), Nova York, 1995.

GOMPERZ, H. **Sophistic und Rethoric**. Leipzig, 1912.

GRUBE, George. **Plato's Thought**. 3 ed. Londres: Methuen & co, 1970.

HINTIKKA, Jaakko. "Socratic Questioning" in **Revue Inter. De Phil. 1993, n. 184, vol. 47, p. 5 ss.**

IJSSELING, Samuel. "Rhétorique et Philosophie" in **La Revue Philosophique de Louvain**, n. 22, 1976, p. 210.

IRWIN, Terence. "Coercion and Objectivity in Plato's Dialectic" in **Revue Internationale de Philosophie**, 1986, p.49- 73.

__________. **Plato's Gorgias**. Oxford: Clarendon University Press, 1979.

__________. **Plato's Moral Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1977.

__________. **Plato's Ethics**. New York: Garland, 1995.

KING, James. "Elenchus, Self-blame and the Socratic Paradox" in **The Review of Met.** Set. 1987, vol. XLI, número 1, p. 105 ss.

KLOSKO. "Persuasion and Moral reform in Plato and Aristotle" in **Revue Inter. De Phil**. 1993, n. 184, vol. 47, p. 5 ss.

LESHER, James. "Socrate's Disavowal of Knowledge" in **Journal of The History of Philosophy**, 1987, n. 15, p. 275-88.

LEVI, A. "Studi su Gorgia" in **Logos**, XIV, 1941, p. 38 ss.

LIDDELL-SCOTT-JONES, Greek-English Lexicon. 7 ed.

MAURA IGLESIAS. "Platão, a Descoberta da Alma" in **Informativo SBEC**, N. 23, 1999.

MILET, Jean-Philippe. "L'expérience comme technique de soi" in **De Experiénce, Les papiers du Collège International**, n. 22, p. 135-50.

MOURELATOS. "Gorgias on the Fonction of language" in **SicGymn**, XXXVIII, 1985, P. 607-638.

NAKHNIKIAN. "Elenctic Definitions" in *Philosophy* **of Socrates, a Collection of Critic Essays**. (org. Vlastos). Indiana: University of Znotre Dame Press, 1980

NEHAMAS, Alexander. "Socratic Intelectualism" in **Proc. of Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, 1986, n. 2, p. 274-85.

NOZICK, R. **Philosophical Explanations**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

PLATÃO. **Apologia**. (trad. Harold North Fowler). 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.

__________ . **Banquete**. (trad. W. R. M. Lamb). 13 ed. Londres: Harvard University Press, 1991.

__________ . **Cartas**. (trad. R. G. Bury). 9 ed. Londres: Harvard University Press, 1999.

__________ . **Carmides**. (trad. W. R. M. Lamb). 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.

__________ . **Criton**. (trad. Harold North Fowler). 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.

__________ . **Eutidemo**. (trad. W. R. M. Lamb). 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.

__________ . **Eutifron**. (trad. Harold North Fowler). 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.

__________ . **Fédon**. (trad. H. N. Fowler). 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.

__________ . **Fedro**. (trad. Harold North Fowler). 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.

__________ . **Górgias**. (trad. W. R. M. Lamb). 13 ed. Londres: Harvard University Press, 1991.

__________ . **Hípias Menor**. (trad. Alfred Croiset). Paris: Les Belles Lettres, 1949.

__________ . **Íon**. (trad. E. H. Warmington). Londres: Harvard University Press, 1992.

__________ . **Laques**. (trad. W. R. M. Lamb). 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.

__________ . **Lísias** (trad. W. R. M. Lamb). 10 ed. Londres: Harvard University Press, 1991.

__________ . **Protágoras**. (trad. W.R.M. Lamb). 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.

__________ . **República**. (trad. Maria Helena da Rocha Pereira). 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972.

REALE, Giovanni. **Gorgia**. 10 ed. Brecia: La Scuola, 1994.

RENAHAN. "Pólo, Plato and Aristotle" in **Classical Quarterly**, 45, 1995, p.68- 72.

ROBINSON, Richard. "Elenchus" in **Philosophy of Socrates, a Collection of Critic Essays**. (org. Vlastos). Indiana: University of Notre Dame Press, 1980, p. 78 ss.

__________ . "Elenchus: Direct and Indirect" in ____ , p. 94 ss.

__________ . **Plato's Earlier Dialectic**. Oxford: Clarendon Press, 1966.

UNTERSTEINER, Mario. **Les Sophistes** vol. 1 (trad. Alonso Tordesillas). Paris: Vrin, 1993, p. 214- 226.

VLASTOS, Gregory. **Socrate: Ironie et Philosophie Morale.** (trad. Catharine Dalimier). Paris: Aubier, 1994.

__________ . "Socrates' Disavowal of Knowledge" in **Philosophical Quaterly**, n. 35, p. 1-31.

__________ . "The Paradox of Socrates" in **Queen's Quarterly**, 1958.

__________ . "The Socratic Elenchus: Nethod is All!" in **Socratic Studies** (ed. Myles Burnyeat). Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

ZELLER, Eduard. **Socrates and The Socratic Schools** (trad. O. J. Reichel). Londres: 1885.

ZEYL. "Socratic Virtue and Happiness" in **Classical Philosophy** (org. Terence Irwin). New York: Garland, 1995.